

Dogons et Dogon

Retours au « pays du réel »

Gaetano Ciarcia

LA PUBLICATION simultanée de deux livres, *Les masques dogon. Ethnologie savante et ethnologie autochtone*, d'Anne Doquet, et *Retour aux Dogon. Figure du double et ambivalence*, de Françoise Michel-Jones, élargit le débat sur la mythologisation ethnologique de la société dogon. Soulignons d'emblée que deux décennies séparent les deux textes. Le premier est le prolongement d'une thèse soutenue récemment alors que le second est la réédition d'un livre paru en 1978, auquel l'auteur a ajouté une préface. Mon propos n'est pas d'en présenter une étude comparative, mais plutôt de dégager un questionnement sur les possibilités d'un retour à un discours qui a contribué à l'édification du « pays dogon »¹, haut lieu de l'ethnologie.

L'originalité de la perspective adoptée par Anne Doquet réside dans une critique s'exerçant aussi bien à travers l'analyse des travaux de l'« école Griaule » que par la mise au jour de cette littérature en tant qu'agent du devenir touristique de la culture dogon. L'évolution statutaire des masques et des danses à l'intérieur d'une société ethnographiée est envisagée telle un prisme de représentations qui sont le reflet des pratiques d'acquisition du savoir initiatique dont les Dogon étaient censés être les détenteurs. Sangha, l'agglomération des villages choisie par les ethnographes dès le passage de la Mission Dakar-Djibouti en 1931 comme le centre de leurs entreprises, est aussi celui du travail de terrain mené par Anne Doquet. Son approche associe la critique textuelle de la littérature ethnologique en question et l'attention portée à certains usages symboliques et économiques qui, du fait de la renommée internationale des Dogon, font l'objet d'une fabrication du folklore.

1. Il s'agit d'une région située dans la République du Mali, à 800 km à l'est de la capitale, Bamako.

À propos de Anne Doquet, *Les masques dogon. Ethnologie savante et ethnologie autochtone*, Préface de Sory Camara, Paris, Karthala, 1999, 314 p., bibl., pl., carte (« Hommes et sociétés »), et de Françoise Michel-Jones, *Retour aux Dogon. Figures du double et ambivalence*, Paris-Montréal, L'Harmattan, 1999, XIV + 157 p., annexe, bibl. (« Connaissance des hommes »). [1^{re} éd., Paris, Le Sycomore, 1978.]

L'emploi, par l'auteur, de la notion de « situation ethnologique », qui se veut une déclinaison de celle de « situation coloniale » forgée par Georges Balandier, traduit bien son intérêt pour les conflits inhérents à la formation d'un « marché ». Elle resitue les textes fondateurs du mythe dogon dans un paysage culturel dont la compréhension implique le recours à de nouveaux outils conceptuels. Anne Doquet propose une réflexion pertinente sur les changements qui ont affecté le masque, objet rituel pourvu d'un intérêt ethnologique et touristique. Les méthodes de collecte d'objets et d'informations élaborées lors de la Mission Dakar-Djibouti (1931-1933) lui servent de clé pour interpréter ces changements. Selon elle, le discours mythographique sur la société dogon suppose un processus d'homogénéisation culturelle qui a entraîné la folklorisation de certains aspects de cette société. La notion griaulienne de substrat mythique homogène aurait trouvé dans le rituel des danses et des masques un reflet « naturel ». Ainsi les interlocuteurs indigènes étaient-ils choisis sur la base de leurs capacités à participer à la sélection des faits qui devaient illustrer un style culturel. Se fondant aussi bien sur les notes de terrain² de Griaule que sur ses ouvrages, Anne Doquet montre comment l'apprentissage prodigué aux informateurs dogon répondaient à l'intention, de la part de l'ethnologue, d'utiliser les données recueillies en vue de construire une narration homogène.

Le fait qu'il ait voulu, dans *Dieu d'eau*³, divulguer le sens de son aventure cognitive auprès d'un large public aurait en outre imposé à Griaule, qui y était enclin⁴, un style « romanesque » qui contribua à impliquer « les Dogon » dans la mythification de leur propre culture. Par ailleurs, s'agissant de la pluralité des fonctions assumées par les « rites » et l'hétérogénéité des significations qu'ils peuvent prendre, le système griaulien aurait fini par réduire toute fluctuation sémantique à la division artificielle entre profane et sacré qui conduisit à la découverte d'un univers caché en correspondance symbolique avec le monde visible. En ce sens, on peut imaginer que la maîtrise d'une pensée cosmogonique attribuée aux dignitaires d'une société donnée serait pour l'ethnologue le sceau de son initiation aux *secrets* de l'Autre. Comme l'écrit Anne Doquet : « Nous pouvons maintenant admettre la possibilité d'une volonté délibérée des Dogon de ne pas laisser les ethnologues quitter leur terrain, et pour ce faire de fournir à leur recherche une nouvelle matière » (p. 217). L'image ethnologique aurait fini, pour ses inspirateurs, par constituer une sorte de contre-pouvoir à l'hégémonie culturelle dont les chercheurs étaient les représentants et qui se déployait à travers leur investissement des lieux en fonction de la recherche. Le mythe dogon s'adapterait aux exigences de l'enquête ethnographique, la modèlerait et en serait manipulé. Bien que s'intéressant peu au contenu des textes se référant à leur collaboration, les informateurs dogon ont su saisir le sens de la création mythique de leur univers symbolique et, face à cette œuvre démiurgique, ont réussi à négocier leur participation au projet heuristique des ethnologues.

2. Marcel Griaule, *Notes de terrain, Dogon, Ogotemméli*, 1946, 11 microfiches, Paris, Institut d'Ethnologie, 1974 (non publié).

3. Marcel Griaule, *Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotemméli*, Paris, Éditions du Chêne, 1948.

4. Cf. Marcel Griaule, *Les flambeurs d'hommes*, Paris, Calmann-Lévy, 1934, et *Les saô légendaires*, Paris, Gallimard, 1943.

Aujourd'hui, comme le note Anne Doquet, l'illusion d'un mode de vie idéal dont les acteurs sont les villageois « animistes » évoluant dans un décor exotique, se prête à une mise en scène à travers les discours que les passeurs indigènes adressent aux visiteurs étrangers. Cet univers ethnographico-touristique, identifié au paysage onirique de la falaise de Bandiagara, avec ses villages « sculptés » dans le rocher, a contribué à une sorte de naturalisation du mythe griaulien.

S'agissant du processus d'assimilation entre ethnologie et tradition, Anne Doquet montre comment la recherche ethnographique, perçue comme une collecte des traditions, s'est transformée, dans l'imaginaire des jeunes Dogon, en pratique coutumière. Ceux qui souhaitent « travailler » avec les touristes et les chercheurs, participent, à des échelles et selon des modalités différentes, au devenir d'une tradition où l'exégèse qu'ils proposent de leur culture croise le regard de leurs clients et patrons.

Le « Livre » – *Dieu d'eau* – et la littérature griaulienne en général sont considérés ici d'une part comme les opérateurs d'une fixation, d'autre part comme des ressources économiques et identitaires. Cette façon de voir n'est pas en soi contradictoire, mais elle me paraît biaisée par une logique mécaniste : celle qui postule la correspondance entre une cohérence prétendue de l'écriture savante et l'immobilisation des pratiques « traditionnelles » autochtones due à la diffusion de celle-ci. À propos de la cosmogonie dogon telle qu'on peut l'appréhender dans les textes qui lui sont consacrés, l'auteur écrit : « Cette perfection, condition de sa crédibilité, résulte aussi du processus de l'écriture, que Jack Goody a longuement étudié et qui tend à fixer la littérature orale. Le mythe écrit devient le seul mythe de la société, incontestable, élément statique de la culture » (p. 116). Confondant les deux niveaux – celui de la croyance ethnologique et de la mise en texte d'un système de pensée, et celui de la croyance locale dans le prestige et les vertus eschatologiques du discours érudit, Anne Doquet oblitère, à mon sens, une donnée cruciale : ce n'est pas la « perfection » imaginée et imaginaire du mythe ethnologique qui assure sa crédibilité auprès de ses inspirateurs exotiques ; c'est plutôt son efficacité matérielle et symbolique qui rend le mythe opératoire, c'est-à-dire en mesure d'être vécu comme bien culturel lié au marché ethnographique et touristique.

Cependant, le livre d'Anne Doquet doit sa richesse au fait qu'elle ne tranche pas entre « Griaule » agent du dynamisme de la tradition et « Griaule » facteur d'une « immobilisation touristique » des pratiques dites traditionnelles. Cette ambivalence interprétative se retrouve dans l'analyse de l'image de Griaule oscillant sans cesse entre le créateur de mythes et le chercheur acharné. Si l'auteur a le mérite de ne pas fournir de réponses réductrices, une plus grande attention au déroulement des séjours de l'ethnologue sur le terrain avant sa rencontre avec Ogotemmêli, en 1946, l'aurait peut-être conduite à repérer dans la situation ethnologique non seulement la simulation d'une initiation mais aussi, et surtout, les rapports de pouvoir liés au marché ethnographique en tant qu'arène des relations entre les chercheurs et leurs collaborateurs-salariés dogon. Anne Doquet semble considérer que l'influence ethnographique a à la fois accentué le

dynamisme des danses masquées « rituelles » et les a figées dans la pantomime touristique. Cette distinction, que l'auteur suggère mais invalide tout au long de son étude, risque d'occulter la position hégémonique fondamentale qui s'est manifestée dans la pratique de la recherche et la position de subordination que suppose la tentative faite par certains Dogon de se doter d'une tradition savante.

Selon Anne Doquet, la présence continuelle de Griaule sur le terrain aurait abouti, au fil des années, à sa rencontre « initiatique » avec Ogotemméli à la fin de la Deuxième Guerre mondiale. Or, cette interprétation reprend celle de Griaule et de ses collaborateurs, censée expliquer la transformation de l'anthropologie « judiciaire », que l'ethnologue lui-même revendiquait dans les années 30 comme une des approches méthodologiques du chercheur sur le terrain, en une « anthropologie enthousiaste »⁵ de l'après-Ogotemméli.

La reconstruction historique de la première période de recherche de Griaule montre pourtant à quel point sa présence sur le terrain fut épisodique. Griaule reste sept semaines au pays dogon en 1931 (Mission Dakar-Djibouti), à peine deux mois en 1935 (Mission Sahara-Soudan), un mois en 1937 (Mission Sahara-Cameroun), quelques jours en 1938 (Mission Niger-Lac Iro)⁶. En revanche, après sa première mission chez les Dogon, on peut repérer une constante : il dirige des expéditions qui transitent par le pays dogon et son rôle de chef de mission se limite bien souvent à déposer ou à rejoindre, pour des séjours assez courts, ses collaborateurs chargés de demeurer plusieurs mois sur le terrain⁷. C'est le cas de Déborah Lifchitz et de Denise Paulme en 1935, de Solange de Ganay en 1936/1937 et de Germaine Dieterlen en 1939. Si les « Dogon » étaient habitués à la présence des ethnographes, on ne peut donc pas dire qu'ils eurent avec Griaule des relations suivies que seule la guerre aurait interrompues. D'ailleurs, le récit du retour de Griaule à Sangha en 1946 et sa rencontre avec Ogotemméli souligne sa dimension épique. Griaule, en qualité de chef d'équipe dont le travail ne pouvait échapper à Ogotemméli à travers les récits que lui faisaient les notables dogon convertis à l'information ethnographique, aurait été initié sur-le-champ grâce aux « révélations » du vieux chasseur aveugle. L'artifice littéraire qui lui permet de raconter son accès aux secrets d'une « Atlantide »⁸ sahélienne est évident. Toutefois, il est intéressant de cerner les effets de cette construction d'un récit mythographique sur les interprétations locales et savantes de la tradition dogon.

5. Cf. Jean Rouch, « Pour une anthropologie enthousiaste (Titre d'honneur pour Marcel Griaule) », in Solange de Ganay, Annie & Jean-Paul Lebeuf, Dominique Zahan, eds., *Ethnologiques. Hommages à Marcel Griaule*, Paris, Hermann, 1987 : 307-324.

6. Quand Anne Doquet affirme que Griaule est resté huit mois à Sangha à partir de février 1936 et qu'il y serait revenu de décembre 1938 à mars 1939, elle commet une erreur, comme on peut le vérifier à la lecture des textes suivants : *Journal de la Société des Africanistes*, 1937, VII : « Actes de la Société » : 224 et « Mélanges et nouvelles africanistes » : 225-240 ; Éric Jolly, Marianne Lemaire & Manuel Valentin, *Les cahiers de l'expo « L'Afrique de Marcel Griaule »*, partie consacrée aux « Missions Griaule » (pages non numérotées), Paris, Musée de l'Homme, 1998.

7. D'ailleurs, la Mission « Sahara-Cameroun » et la Mission « Niger-Lac Iro » étaient axées respectivement sur le pays kotoko, au Cameroun, où Griaule recherchait les traces d'une civilisation disparue, les Saô, qui fournira la matière de son livre, *Les saô légendaires*, et sur le pays sara au Tchad.

8. Cf. le roman de Pierre Benoit, *L'Atlantide*, Paris, Albin Michel, 1994 [1920].

Anne Doquet me semble surestimer l'hypothèse d'une hétérogénéité culturelle que le système ethnologique aurait immobilisée. Cette approche me paraît découler de la vision griaulienne d'une harmonie cosmogonique réglant la nécessité du désordre, mise en scène selon les modalités et les exigences du rite, quant à lui reflet d'un mythe transcendant. On aurait là une ontologisation du désordre : « Si le défilé des masques présente un raccourci de l'univers dogon, il compose aussi un système où de nouveaux éléments émergent tandis que disparaissent ceux qui tombent en désuétude. C'est l'image d'une société en perpétuel mouvement » (p. 178). Mais, dans cette conception d'un mouvement censé domestiquer les troubles, on relève l'absence de quelque chose de plus difficilement maîtrisable : la violence coloniale toujours présente dans le conflit qui oppose l'ethnographe et ses masques (le flic, le touriste, l'initié, le chasseur d'objets traditionnels, etc.) aux masques de l'Autre. Selon l'auteur, l'appropriation symbolique de l'intrusion et du pouvoir du Blanc tiendrait en partie à l'aptitude du masque à se frayer une voie autochtone, celle d'une tradition qui change sans perdre son âme. La tradition aurait su opposer son ordre hétérogène aux assauts du devenir : « les masques, écrit l'auteur, ne font pas seulement œuvre de mémoire, ils représentent aussi la fluidité du temps, l'évolution, le changement... » (p. 185). Cette vision néglige le dynamisme de la mémoire en attribuant à un prétendu ordre traditionnel la fonction de réceptacle endogène du changement. L'utilisation que fait Anne Doquet de l'approche turnérienne⁹ du théâtre rituel dénote une forme d'optimisme quant aux capacités de l'objet-masque à intégrer les conflits. Ainsi se trouverait atténuée la violence inhérente à la situation ethnographique. La dimension métonymique qu'elle accorde au masque en tant que miroir d'une société et de ses transformations perpétuerait son appréhension ethnologique comme fait social total, alors que des contraintes historiques pèsent lourdement sur son devenir. En définitive, Anne Doquet développe une analyse du contexte tout en poursuivant la quête de ce qu'elle définit à plusieurs reprises comme l'« essence » de son objet. Une étude attentive à l'« existence » des masques (c'est-à-dire à leurs transformations) comme dimension cognitive saisissable par l'anthropologue aurait probablement libéré son travail de cet ancrage à une « signification indigène du masque » (p. 127) qui le dessert.

Ce point de vue n'est pas sans rappeler les réflexions que Griaule consacre, dans *Masques Dogons*¹⁰, au rapport entre l'efficacité rituelle et la jouissance « esthétique ». Comme le remarque celui-ci, bien avant la création des danses pour touristes, « les fêtes sont l'occasion dans tout le pays de forts déplacements de curieux et de sympathisants qui viennent admirer les danseurs »¹¹. Si elles génèrent un espace d'échanges sociaux et un renforcement de l'identité religieuse, ces pratiques rituelles sont donc aussi un spectacle. Griaule souligne

9. Cf. Victor Turner, *Le phénomène rituel*, Paris, PUF, 1990. [Éd. orig. : *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, London, Routledge & Kegan Paul, 1969].

10. Marcel Griaule, *Masques Dogons*, Paris, Institut d'Ethnologie, 1938 (« Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie » 33).

11. *Ibid.* : 215.

d'ailleurs que la coïncidence entre culte et mise en scène est sensible dans d'autres phénomènes, par exemple dans les formules chantées ou déclamées qui accompagnent les danses. Une oscillation semblable entre la sphère du sacré et celle du profane serait perceptible dans les peintures rupestres qui sont à la fois une symbolisation du mythe et une représentation facétieuse.

Ce thème se trouve largement développé dans *Jeux Dogons*¹². Même s'il reconnaît la fréquente coexistence, à l'intérieur du même phénomène culturel, de formes rituelles « sérieuses » et de leur « décomposition » profane, Griaule est persuadé qu'il existe une séparation nette entre les deux aspects, séparation que la différence d'engagement émotionnel des acteurs rendrait sensible. Même s'il y a ambivalence diffuse, l'esthétique du spectacle rituel reste séparée de sa jouissance vulgaire, car celui-là est ontologiquement transcendant par rapport à celle-ci. Griaule est donc obligé d'instaurer une coupure liée à sa propre quête du sens ésotérique de l'institution culturelle. Cela le conduit à gauchir l'analyse de l'événement esthétique-rituel tel qu'il se déroule sous ses yeux, lorsque l'acte et l'objet sacrés sont affectés par le renouvellement continu de leur sens anthropologique. Malgré son hypothèse initiale, il se heurte constamment au syncrétisme des pratiques et représentations que son activité d'ethnologue enregistre.

Les masques *madam* – qui représentent soit une femme européenne distribuant des billets de banque, soit sa variante, l'ethnologue muni d'un carnet et d'un crayon pendant qu'il participe aux danses dans le contexte « sacré » d'un *dama* (rite de levée du deuil) – démentent la distinction théorique entre le rite et la performance purement spectaculaire. En fait, le masque *madam* qui, lors des danses, n'a pas de rôle rituel fixe, est en soi un spectacle inclus dans le déroulement rituel. Il enrichit le mythe d'une actualisation qui signe sa présence active dans l'histoire la plus récente.

Griaule décèle pourtant un « dynamisme prudent » dans les changements qui affectent la littérature orale. Pour lui, les différentes versions d'un même corpus narratif sont le résultat de négociations au sein de l'espace social dogon. Tout d'abord, les variations et les déplacements formels font non seulement l'objet d'un contrôle plus ou moins patent de la part de l'auditoire, mais ils se ressentent de la présence coloniale, c'est-à-dire de « l'intrusion directe des Blancs dans l'activité des masques dont le caractère spectaculaire était bien fait pour attirer l'attention. On sait le rôle joué dans les distractions des Blancs par ce qu'on est convenu d'appeler le "tam tam". Celui de Sanga ne devait pas échapper à la règle commune : une exhibition de l'awa [société des masque] est considérée comme une politesse à rendre aux visiteurs de marque ; elle est un moyen courant d'ajouter à l'éclat des commémorations historiques et des réceptions officielles »¹³. Ensuite, en rappelant que le goût des Blancs pour le contenu spectaculaire de certaines cérémonies incite les Dogon à privilégier la performance de certains masques comme la *kanaga* ou la *sirige*, Griaule établit une relation entre

12. Marcel Griaule, *Jeux Dogons*, Paris, Institut d'Ethnologie, 1938 (« Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie » 32).

13. Marcel Griaule, *Masques Dogons*, *op. cit.* : 817.

la valorisation des danses et la promotion d'un marché de produits manufacturés indigènes. La présence des missions ethnographiques était à ses yeux une des causes de l'apparition, à Sangha, d'une logique de l'exhibition. Ainsi, paradoxalement, il se montre attentif au syncrétisme déclenché par la rencontre avec l'ethnographe et les étrangers en général, tout en poursuivant sa quête d'une signification ultime d'institutions culturelles dont il reconnaît cependant le brassage continu des formes. Notons que l'islam, autre élément important du changement en pays dogon, est pratiquement absent de ses travaux, ou bien est traité comme un élément « dessécheur » par rapport à la richesse de l'animisme authentique. Griaule fait en effet complètement abstraction de l'histoire culturelle de la région, y compris quand il traite des narrations mythiques dogon dans lesquelles la présence séculaire des influences musulmanes est évidente.

Cette vision dualiste – qui oppose et hiérarchise dans tous les actes symboliques, et ce à l'insu des acteurs, version profane et version sacrée, version comique et version sérieuse – caractérise avec une force toute particulière son livre sur les jeux dogon. Il y reprend un argument déjà développé à l'époque de sa première expédition africaine, formulé dans l'article de *Documents* consacré aux « Jeux abyssins », mais surtout dans *Jeux et divertissements abyssins*¹⁴. Le jeu y est conçu comme une propédeutique à l'initiation. En même temps, comme dans *Masques Dogons*, Griaule réfléchit sur le glissement du fait rituel à sa version ludique. L'analyse des deux thèmes est presque similaire dans la mesure où est reconnue la coexistence, à l'intérieur du même objet, de deux « natures » pour ainsi dire potentielles¹⁵. Il remarque en effet que « la statue taillée à des fins sacrées peut devenir, est déjà, dans l'esprit de son auteur, un jouet de petite fille »¹⁶. À cela s'ajouterait un phénomène très particulier dont le prétendu constat a joué un rôle décisif dans la justification de l'herméneutique griaulienne. L'ethnologue observe chez les Dogon une « pudeur » liée au franchissement de la limite du sacré (ou à la transgression de l'interdit) qu'ils ressentent face à son intrusion. Ce trouble devant les « coups de sonde » de l'enquête aurait amené les informateurs à minimiser, sur l'échelle des valeurs indigènes, le fait rituel qu'on leur demandait de livrer ou d'échanger. Mais cette dévalorisation défensive n'est possible que parce que le rite connaît (« est déjà ») sa propre dévaluation ou, si l'on veut, sa propre parodie. De telles réflexions nous semblent d'autant plus importantes qu'elles invitent à se demander si le fait symbolique – objet et pratique – n'induit pas aussi, ne contient pas « déjà » sa propre sublimation ou son possible surclassement tels qu'ils se manifestent et sont intensifiés dans l'échange ethnographique. L'énonciation de la mythologie ogotémélienne et post-ogotémélienne pourrait alors être pensée comme une inversion de tendance que quelques individus introduisent au sein de la dyna-

14. Marcel Griaule, « Jeux abyssins », *Documents*, 1929 I, 6 : 332 ; *Jeux et divertissements abyssins*, Paris, Librairie Ernest Leroux, 1935 (« Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Sciences religieuses » 49).

15. À ce propos, cf. Gaetano Ciarcia, « Ethnologues et "Dogon". La fabrication d'un patrimoine ethnographique », *Gradhiva*, 1998, 24 : 103-115.

16. Marcel Griaule, *Jeux Dogons*, op. cit. : 6.

mique que Griaule met en évidence dans *Jeux Dogons*. Inversion d'autant plus attendue par l'ethnologue que celui-ci interprète comme plus ou moins consciemment dépréciées les pratiques dont on veut bien le rendre témoin.

Griaule souligne à plusieurs reprises qu'« entre le rite et les jeux proprement dits, on rencontre chez les Dogons des activités qui sont la parodie complète de cérémonies religieuses et constituent une sorte d'introduction à la vie culturelle »¹⁷. Cette souplesse procède de « l'imperturbable habileté du Dogon à jouer avec le surnaturel »¹⁸. Malgré ces considérations sur le va-et-vient, constant et ici très sensible, entre profane et sacré, Griaule maintient sa distinction entre les « danses de pur divertissement » et les danses rituelles. Les premières ne comporteraient « aucun enseignement dramatique bien qu'elles ne soient que la répétition des exercices exécutés lors des funérailles »¹⁹, alors même qu'« elles déterminent chez les acteurs et spectateurs une excitation aussi grande que celles de cérémonies de funérailles »²⁰. Ce commentaire met le doigt sur une difficulté de ce type d'approche : il est nécessaire de distinguer, au-delà de ce que perçoit l'ethnologue, une participation émotionnelle authentique, elle seule vérifiant la différence entre une liturgie et un jeu dont on ne retire « aucun enseignement dramatique ». Pour Griaule, quand ne se profile aucun mystère derrière le spectacle, celui-ci peut certes provoquer une adhésion, mais non un partage de valeurs. Nous touchons là au cœur de cette exaltation ethnologique du secret, c'est-à-dire de sa sacralisation, qui annonce les développements de la littérature griaulienne.

Cette observation m'inspire une remarque concernant la pratique ethnographique d'Anne Doquet. Le récit de la recherche qu'elle a menée s'accompagne de la chronique des difficultés du travail de terrain, trop souvent absente dans les textes qui mettent en avant les vertus d'une méthode au détriment des péripéties de l'expérience. À cet égard, son parti pris est cohérent par rapport à l'ensemble de sa réflexion. Mais cette cohérence ne l'empêche pas de confondre la critique du mythe ethnologique et l'analyse de la « situation ethnologique ».

Son évocation de la « totale confiance des informateurs qui considéraient Griaule comme un frère et étaient donc prêts à lui livrer toutes leurs connaissances » (p. 225) est emblématique des malentendus qui peuvent survenir quand le témoignage de l'informateur devient la réalité aux dépens de l'élucidation du contexte d'énonciation s'est produite. Ainsi, on ne saurait élargir les réponses des Dolo²¹ gravitant autour du Campement à celles des autres habitants de Sangha, comme le fait l'auteur lorsqu'elle écrit : « Cette réponse que me fit Pangale Dolo, fils d'Ambara, résume les réactions de tous » (p. 233).

La création à Sangha, au cours de l'été 1998, d'une association soi-disant anti-griaulienne appelée « Lébé-Patrimoine », me paraît illustrer ce point²². Cela signifie que, dans le fief de la « griaulité » lui-même, l'œuvre fondatrice du mythe dogon subit une sorte de rejet traduisant les dissensions entre une partie de la

17. *Ibid.* : 19.

18. *Ibid.* : 22.

19. *Ibid.* : 149.

20. *Ibid.*

population de Sangha et la famille Dolo du Campement, alliée « ethnographique » de l'« école Griaule ».

Anne Doquet interprète en plusieurs endroits le recours des Dogon au texte comme l'adhésion à une croyance désormais traditionnelle, éludant le conflit que la tradition ethnologique génère dans les mémoires indigènes. Il en est ainsi lorsqu'elle écrit : « le regard que portaient les jeunes villageois sur le masque présentait des similitudes étonnantes avec ce que j'appelais le "regard ethnologique", ce regard nostalgique dont j'avais moi-même mis longtemps à me départir » (p. 297). Car un gouffre économique existe entre l'ethnographe-touriste et la plupart de ses interlocuteurs indigènes, qui interdit la formation d'un *même* regard. La dramaturgie mythico-rituelle, la performances folkloriques et la mise en texte ethnographique semblent amalgamer l'hétérogénéité du réel et la stylisation d'une homogénéité culturelle. En réalité, la tradition des vaincus s'acculture par rapport à la tradition (ethnologique) des vainqueurs. Des attentes très diverses sillonnent l'espace métaphorique et concret d'une *nostalgie* qui sépare plus qu'elle ne réunit, et d'une mémoire vaguement commune mais historiquement « divisée »²³. En ce sens, l'ethnographie préfigure la patrimonialisation, y participe et en devient une pratique. Mieux, elle exprime ce que Michel Rautenberg appelle son « émergence patrimoniale »²⁴. Si la patrimonialisation introduit l'idée de séparer, d'identifier, de classer, elle permet aussi la gestion de la mémoire sélective que les individus établissent avec leur passé. Malgré la médiation de l'ethnologie en tant que pratique de recherche et littérature de référence, cette réappropriation n'est pas dénuée d'ambiguïté. L'« ailleurs » de l'ethnographe et du touriste peut s'identifier avec la sauvegarde, de la part de l'Autre, d'une « perte durable » de son propre passé ethnologisé, c'est-à-dire du sentiment de la caducité d'une tradition qui, pourtant, n'en vient jamais à son extinction. Ainsi, l'« autrefois » que le guide-informateur entretient au sein d'une économie de l'exotisme nourrit une nostalgie considérée comme ressource symbolique et matérielle. La patrimonialisation traduirait la transformation des sociétés « folkloriques » en sociétés « observatrices » de leur originalité culturelle.

Texte novateur, *Les masques dogon* questionne le document ethnologique à travers la déconstruction de ses stratagèmes discursifs et propose une analyse d'un contexte historique dont la littérature savante sur les Dogon est une expression. Mais, comme on l'a dit, l'auteur tend à hypostasier une hétérogénéité culturelle indigène qu'aurait bloquée l'action homogénéisatrice de l'œuvre ethnologique. Les dangers d'une telle approche consistent, malgré toutes les précautions prises, dans la perpétuation de l'identification entre les « Dogons » de Griaule et les habi-

21. Dolo est le patronyme des habitants originaires de Sangha.

22. Au cours du mois d'août 1998, j'ai rencontré à Sangha un membre de cette association au moment où il discutait d'un projet de valorisation de la *tradition* dogon avec un représentant de la Mission culturelle de Bandiagara, l'organisme malien qui, à la suite de l'inscription, en 1989, d'une partie de la région sur la liste du patrimoine mondial de l'Unesco, fut chargé de la sauvegarde de la culture dogon. Anne Doquet a mené sa recherche avant que le groupe « Lébé-Patrimoine » n'entreprenne son action.

23. Sur la notion de mémoire divisée, cf. Carla Pasquinelli, « Memoria versus ricordo », in Leonardo Paggi, ed., *Storia e memoria di un massacro ordinario*, Roma, Manifestolibri, 1996 : 111-129.

24. Michel Rautenberg, « L'émergence patrimoniale de l'ethnologie », in Dominique Poulot, ed., *Patrimoine et modernité*, Paris, L'Harmattan, 1998 : 288.

tants de la région dénommée « pays dogon », et dans l'oubli des usages variés que les Dogon en chair en os font de leur notoriété ethnologique et folklorique.



Cette difficulté à se détacher de la matrice griaulienne se retrouve dans la réédition de *Retour aux Dogon*, ouvrage dans lequel Françoise Michel-Jones propose une lecture globale du corpus griaulien. Le ton est celui d'une critique aussi informée que radicale et clairement située dans les débats qui, à la fin des années 1970, agitaient une partie de l'ethnologie française. L'auteur s'interroge d'emblée sur ce qu'elle appelle un « excès de connaissance » : est-il encore possible de parler des Dogon alors que cette « culture » fait désormais partie du « domaine commun des périples touristiques, des réseaux internationaux de spéculation sur la statuaire africaine et des émerveillements confusionnistes du flux (toujours renouvelé) des découvreurs du mystère de la Grande Pyramide ? » (p. 13). Elle choisit néanmoins de le faire dans la mesure où les travaux sur les Dogon posent des questions cruciales à l'anthropologie. En effet, Griaule et ses collaborateurs ont traité des « produits de l'activité cognitive et symbolique d'une société tout en les considérant implicitement comme fondateurs du social, à tout le moins comme la clef de son intelligibilité ; [ce qui] n'est guère propice à la reconnaissance du réseau concret complexe des relations sociales » (p. 19). De cette inversion dérivent, d'après Françoise Michel-Jones, les antinomies qui caractérisent cette littérature. La volonté d'expliquer tout, ou « le » tout, à travers le mythe entraîne de considérables distorsions de la réalité vécue, distorsions qui témoignent de la difficulté à comprendre une culture de l'« intérieur » si l'on ne se donne pas les instruments théoriques qui permettent de combiner l'initiation au discours indigène et l'observation de la pratique sociale. Selon l'auteur, l'idéalisation radicale du « phénomène social total » a amené Griaule à rabattre le point de vue théorique sur l'expérience ethnographique puisqu'il identifie « l'explication scientifique au métalangage que la société tient sur elle-même et dont quelques initiés sont le réceptacle » (p. 21).

Françoise Michel-Jones souligne par ailleurs que Griaule néglige l'ordre économique et ne prend en considération que la dimension symbolique de l'échange, allant jusqu'à privilégier l'idée d'une correspondance harmonieuse entre les composantes de la société. Cette harmonie serait une caractéristique du monde tribal noir, expression d'un système philosophico-religieux qui soutiendrait la comparaison avec la cité grecque. Or, la concorde qui domine dans les travaux de Griaule et Dieterlen, et qui pacifie une relation ethnographique sur laquelle ils ne s'interrogent jamais, n'est pas confirmée par la dualité et l'ambivalence que Françoise Michel-Jones observe dans les institutions dogon, et ne rend pas compte des choix stratégiques des informateurs. Pour l'auteur de *Retour aux Dogon*, l'attention portée par ce peuple, en présence du chercheur, à certains aspects de son monde plutôt qu'à d'autres doit être comprise comme un processus d'« affichage » culturel dans le contexte ethnologisé de Sangha. Quant aux fortes tensions internes qui traversent la société et la conception du monde des

Dogon, elle en rend compte en répliquant à la vision de la société dogon et des « sociétés sauvages » en général qui aurait été celle d'Alfred Adler et Michel Cartry²⁵, vision reprise dans *L'Anti-Cedipe* de Deleuze et Guattari.

L'attention que ces penseurs portent au mythe a fini par entraîner un « processus de simplification du réel » (pp. 24-25) qui fabrique des entités réifiées telles « la société dogon », « les Dogon », « la machine sociale primitive », « la machine désirante ». Ils situent la société dogon dans les limbes d'une condition « sauvage », exotiquement « indifférenciée, égalitaire, anhistorique » (p. 29, n. 55) ; « toute différence devient radicale, signe de l'irréductibilité des sociétés, le néoculturalisme rejoignant en cela la quête de l'exotisme pour qui l'étrangeté vaut pour l'authenticité » (pp. 32-33). Les Dogon posséderaient un savoir « vécu et réflexif de leur projet social » (p. 35, n. 69). À cela, l'auteur oppose les fonctions du mythe, aspect du discours dogon qui vise à légitimer les fondements inégalitaires de la société. Selon elle, l'individu dogon se meut dans un champ de relations et de représentations où le poids des « idéologies » et les choix individuels échappent au mécanisme harmonieux du système griaulien. Françoise Michel-Jones se fonde essentiellement sur une approche psychanalytique pour mettre en relief le changement de signe (de l'harmonie à la discorde) que connaissent les mêmes données ethnographiques reprises selon un paradigme interprétatif différent. Elle insiste également sur la distinction qu'opère la matrice griaulienne entre mythe et conte, c'est-à-dire entre discours ésotérique et discours exotérique, qui correspondent à deux réalisations d'une même parole ancienne, et donc à une performance rhétorique à travers laquelle les Dogon démontreraient, à eux-mêmes et aux ethnologues, leur capacité à produire des catégories et à les absolutiser.

À l'époque de sa parution, *Retour aux Dogon* a été considéré comme un tournant dans la littérature sur ce peuple devenu une entité de l'ethnologie. Critique sévère de l'école griaulienne, le livre ouvrait d'intéressantes pistes pour la recherche anthropologique. Toutefois, il reste prisonnier d'une analyse essentiellement fondée sur les données produites par la recherche ethnographique et mises en perspective au moyen de la théorie anthropologique qu'elle conteste. Aussi, plus que d'un « retour aux Dogon », il s'agit d'un retour sur des études duquel aurait pu naître une nouvelle ethnologie de la société dogon. L'auteur démonte les paradoxes épistémologiques inhérents à la production griaulienne tout en reconnaissant pratiquement la nécessité de ces données pour connaître et penser les Dogon. Ultime constat qui se vérifie, mais sur un tout autre plan. En effet, une trop grande partie de la société dogon a été identifiée à cette littérature et propose désormais à l'ethnologue la possible construction d'un autre objet, ce que fait Anne Doquet.

La dimension théorique de cet ouvrage dépourvu de toute référence directe au contexte a influencé, dès sa parution, la réception du travail de Françoise Michel-Jones. De fait, le texte est miné par une fragilité méthodologique : celle

25. Alfred Adler & Michel Cartry, « La transgression et sa dérision », *L'Homme*, 1971, XI (3) : 5-63 ; Gilles Deleuze & Felix Guattari, *L'Anti-Cedipe*, Paris, Éditions de Minuit, 1972.

qui consiste à opérer un retour au réel par le biais d'outils analytiques idéals²⁶. Sa réédition est affaiblie par une préface qui, loin de mettre la recherche à jour, brouille les références historiques relatives à la littérature ethnologique qu'elle réutilise. S'agissant de la production mythographique, elle instaure une continuité entre les travaux de Déborah Lifchitz et Denise Paulme et ceux qui sont postérieurs aux conversations « ogotemméliennes » : « Ainsi Denise Paulme et Déborah Lifchitz, dans leurs lettres à Michel Leiris et André Schaeffner soulignent à plusieurs reprises la collecte de “beaux mythes”. Mais surtout, grâce à Ogotemméli mandaté par ses pairs, Marcel Griaule put passer de recueils d'histoires, de légendes, de récits sur les origines plus ou moins courts, “ordonnés”, relevant de diverses situations d'énonciation, à ce qui fut reçu comme somme unifiant tous les savoirs, le “mythe” » (p. III). Françoise Michel-Jones trace ainsi une progression entre les mythes-contes recueillis par Lifchitz et Paulme et le mythe ethnologique dogon tel qu'il se dégage des écrits de l'école Griaule, qui est pour le moins contestable. Si, du point de vu historique, le séjour des deux chercheuses en 1935 s'inscrit dans le prolongement de la seconde « mission Griaule » au pays dogon, leurs travaux visent une connaissance de la société dogon qui ne peut être confondue avec la quête griaulienne hantée par la conquête de la révélation d'une parole ésotérique sanctionnant l'accès à un savoir cosmogonique.

La tentative de Françoise Michel-Jones pour « dégager les “données”, transcrites, du cadrage idéalisant et du montage normatif qui les avaient instaurées dans une exclusive positivité, et délier l'idéologie dogon de l'artefact ethnologique afin de faire voie aux matériaux laissés à la jachère descriptive et interprétative » (p. VI) en reste au niveau de l'abstraction. L'auteur évacue le problème de la réification des données ethnographiques, la transcription du système griaulien sous-tendant un substrat (« jachère ») toujours à interpréter. Si la démarche analytique est correcte, elle est insuffisante dès lors qu'est perdue de vue la relation entre la pratique ethnographique – en fait, la fabrication du récit – et la construction du mythe ethnologique. D'ailleurs, le rapprochement « heuristique » (p. VIII) que l'auteur établit entre Griaule et « les épigones maximalistes de C. Geertz » (*ibid.*) est opaque. Elle aurait dû mentionner quelques-uns de ces « épigones » plutôt que d'entretenir une confusion entre la lecture geertzienne de la trame, ou *texture*, d'une société et celle – qui pourrait s'appliquer au pays dogon – de James Clifford visant une *mise en contexte* de l'œuvre et de la figure de Marcel Griaule²⁷. En assimilant des approches interprétatives étrangères entre elles, l'auteur, à mon avis, néglige une différence très nette. Cette interprétation d'un Griaule postmoderniste semble ignorer qu'il n'y a « chez » Griaule aucune trace de distanciation critique par rapport au hiatus entre le savoir sur les Dogon et le texte qui le restitue.

26. Cf. Alfred Adler, « Compte rendu » de Françoise Michel-Jones, *Retour aux Dogon*, dans *L'Homme*, 1980, XX (1) : 137-139. Adler, mis en cause par les critiques que Françoise Michel-Jones adresse au système griaulien, conteste la valeur scientifique de son livre, alléguant l'absence de références ethnographiques de première main, ce qui aurait obligé Françoise Michel-Jones à relier la culture dogon à travers la seule catégorie de l'ambivalence.

S'il est vrai, comme le remarque Françoise Michel-Jones, que « toute enquête, fût-elle ethnologique, se soutient d'un projet d'intelligibilité du réel, c'est-à-dire implique que soit élaboré – au moins tendanciellement – un point de vue cohérent du réel, solidaire d'une problématisation » (p. x), il est également légitime d'interroger une connaissance fondée sur l'illusion d'un « dialogue » avec l'Autre. Un « projet d'intelligibilité » qui conduit à l'édification d'un mythe est une dérive heuristique lourde de conséquences. À cet égard, un retour au pays dogon des ethnologues ne peut coïncider ni avec le démontage des textes fondateurs du mythe qu'on veut critiquer, ni avec la recherche d'une vérité ethnographique.

La mise en scène d'une initiation et d'une adhésion aux récits des informateurs participe certes d'une attitude « théâtrale » et d'un style romanesque qui ont caractérisé une partie de la pratique de terrain et de l'écriture de Marcel Griaule. Mais la *découverte* griaulienne d'une cosmogonie a très peu à voir avec la « *thick description* » de Geertz (p. IX), c'est-à-dire avec une textualisation de la société dogon ; aujourd'hui, elle nous parle d'une *méthode*, ou plutôt de l'agencement de plusieurs méthodes qui, au cours des décennies, ont accompagné la transformation de la recherche ethnographique en procédure d'institutionnalisation de la valeur ethnologique de la culture dogon.

MOTS CLÉS/KEYWORDS: Marcel Griaule – mythe ethnologique/*ethnologic myth* – tourisme/*tourism* – société dogon/*Dogon society*.

27. Cf. James Clifford, « Pouvoir et dialogue en ethnographie : l'initiation de Marcel Griaule », in ID., *Malaise dans la culture*, Paris, École nationale supérieure des Beaux-Arts, 1995 : 61-95. [Éd. orig. : « Power and Dialogue in Ethnography (Marcel Griaule's Initiation) », in G. W. Stocking, ed., *Observers Observed*, Madison-London, University of Wisconsin, 1983 : 121-156.] Françoise Michel-Jones ne cite pas ce travail.